



**LA IGLESIA
DE LA CRISTIANDAD
ANTE LAS CULTURAS JOVENES.**

A. Ngindu MUSHETE.

UN SIGNO DE LOS TIEMPOS

El problema de la inculturación del cristianismo está a la orden del día. Especialmente en las Iglesias jóvenes es tema de numerosos interrogantes y tomas de posición más o menos acertados. ¿Cómo ver tan sólo una moda en la respuesta a una de las cuestiones que los obispos de Africa estiman fundamental para la evangelización del mundo contemporáneo?

Los obispos de Africa y Madagascar que tomaron parte en los trabajos del Sínodo mundial de obispos de 1974, después de reflexionar detenidamente sobre los problemas de la evangelización, declaraban concretamente: "Toda acción para construir nuestras Iglesias debe desarrollarse en una referencia constante a nuestras comunidades. A partir de estas comunidades aportaremos a la cita de la catolicidad no sólo nuestras experiencias culturales y artísticas específicas...sino también un pensamiento teológico propio que se esfuerza por responder a las cuestiones planteadas por nuestros diversos contextos históricos y por la evolución actual de nuestras sociedades; un pensamiento teológico a la vez fiel a la tradición auténtica de la Iglesia, atento

Tomado de Concilium 166 (1981) 404-416.

a la vida de nuestras comunidades cristianas y respetuoso para con nuestras tradiciones, nuestras lenguas, es decir nuestras filosofías".

En este concepto de la evangelización, los obispos de Africa y de Madagascar "consideran totalmente superada una cierta teología de la adaptación y se pronuncian a favor de una teología de la encarnación. Las jóvenes Iglesias de Africa y Madagascar no pueden sustraerse a esta exigencia fundamental. En efecto, admitiendo el pluralismo teológico en la unidad de la fe, deben alentar con todos sus medios la investigación teológica africana. Una teología africana abierta a las aspiraciones fundamentales de los pueblos africanos hace que el cristianismo se encarne eficazmente en la vida de los pueblos del Continente negro".

I. PROCESO DE LA TRANSMISION DEL MENSAJE EVANGELICO

En cada época se plantea a la Iglesia el mismo problema: proponer el mensaje evangélico a unos hombres que se han vuelto distintos. ¿Cómo hallar las respuestas adecuadas a los nuevos interrogantes de la ciencia y a las nuevas inquietudes de la conciencia?

Problema delicado, problema múltiple, pero que nunca como en las últimas décadas llegó a plantearse con tanta intensidad. "Sin hablar de la nueva apreciación positiva de las grandes religiones no cristianas a partir del Vaticano II, nunca fue tan viva la conciencia de la particularidad histórica del cristianismo. Nunca tampoco fue tan evidente la conciencia de un cierto fracaso de sus aspiraciones universalistas, ni ha sido tan evidente el descubrimiento de las realidades religiosas y culturales extrañas al Occidente", constatan G. Geffré y J. P. Jossua.

Pero con esto no queda dicho todo. El conjunto de transformaciones que podemos resumir bajo el nombre de progreso científico y tecnológico se ha producido notoriamente al margen del influjo de la Iglesia, a veces incluso en contra de las advertencias o de las amonestaciones de sus mandatarios. El desarrollo institucional de las ciencias religiosas al lado de la teología y de la filosofía escolásticas es posiblemente el hecho que mayor turbación causó a la conciencia cristiana y más aún católica durante los últimos años del siglo XIX europeo. Este hecho está en la raíz de la crisis religiosa que sacudió a la I-

glesia católica por aquella época, crisis que pasó a la historia bajo la denominación equívoca de "modernismo". En nuestros días, lo que se opone a la acción del Evangelio no es propiamente algo que podríamos calificar como una herejía o tan siquiera como una negación agresiva -si bien es cierto que la herejía ocupa aún dominios muy amplios y que el ateísmo militante se presenta en ciertas regiones como una forma organizada- sino más bien un pensamiento difuso, inmanente a todos esos instrumentos que se ha creado la razón (máquinas, instituciones políticas, métodos críticos, etc) y que tienden a constituir un sistema. Podemos llamar a ese sistema liberalismo, racionalismo o idealismo, pero en cualquier caso se tratará de una doctrina cuyo punto focal es el culto del hombre hecho Dios y no la adoración del Dios hecho hombre.

Pero el problema de la inculturación se plantea con particular agudeza a las jóvenes Iglesias que no tienen a Atenas o Roma en sus raíces culturales. No se trata simplemente de **adaptarse**, de rejuvenecerse dentro de una cultura en movimiento. Se trata más bien de construir una teología comprehensiva y explicativa, una teología en que las culturas locales no sean simplemente descritas, sino que lleguen a estar realmente integradas en un conjunto conceptual más amplio y que permita una asunción crítica de los datos fundamentales de la revelación cristiana. Tarea extremadamente difícil, en que la información histórica y la buena voluntad no son condiciones suficientes. El riesgo es grande y puede dar lugar a que se confunda la verdad religiosa con los sistemas de pensamiento que históricamente han servido para expresarla. Como señalaba el padre Bimwenyi a propósito de Africa, "el diálogo no se establece entre el ayer africano y nuestro hoy con vistas a nuestro futuro, entre el ayer de Africa y su hoy atormentado, sino entre el hoy de Africa y el hoy de Occidente, y también el ayer de este mismo Occidente". Para añadir: "El ayer cristiano de Occidente no puede ser reivindicado por Africa como un verdadero ayer, puesto que Africa nada ha tenido que ver en ese pasado ni con las antiguas herejías y cismas que en él se sitúan, que nosotros conocemos únicamente a través de la evangelización y que nos limitamos a padecer: protestantes, ortodoxos, católicos vienen juntos, llenos de amor a Jesucristo, pero divididos entre ellos, lanzándose piedras unos a otros e invitándonos a hacer nosotros lo mismo o quizá más todavía...Tal es

la pesada hipoteca de que somos herederos. Herencia pesada desde más de un punto de vista. Para nosotros se trata de discernir, de distinguir la palabra de Dios, el mensaje de Dios, siempre el mismo, dirigido a toda época y también a todo pueblo, un mensaje que ha de llegar a la conciencia de Africa y permitirle que **se renueve desde dentro, de una manera vital**, ejerciendo las cuatro funciones fundamentales de toda comunidad que nace de la palabra de Dios..., la función litúrgica o cultural, la función ética o moral, la función jurídica y la función teológica".

Podemos afirmar, sin embargo, que sólo hay dos métodos viables para conseguir la alianza entre la tradición y la actualidad, entre lo antiguo y lo nuevo, entre la palabra de Dios y las conciencias humanas. Dos métodos significan dos orientaciones del pensamiento, dos tipos de decisión, dos soluciones al problema.

El primer método consiste en fijar **ante todo y sobre todo** la tradición (que es en definitiva la suma de la historia de la identidad cristiana) a fin de poseerla y comprenderla perfectamente tanto en sus formas como en su espíritu o más exactamente en el espíritu de sus fórmulas. Luego habrá que fijar la atención en el pensamiento del mundo en que vive cada cual para conocerlo en todos sus aspectos por lo que se refiere a su letra tanto como a su espíritu, y ello a fin de discernir cuanto en ella está de acuerdo o está en contra del espíritu de la tradición, asimilando el primer elemento, que es sustancial, y rechazando el segundo, que está corrompido.

El segundo método consiste en fijar **ante todo y sobre todo** el pensamiento actual, asumir su lenguaje, nutrirse de sus principios, impregnarse de su espíritu, para volver luego la atención a la tradición, con vistas a rechazar cuanto en ella se muestra contrario al pensamiento actual y a adaptar a aquel pensamiento lo restante.

Tales son los principios de los dos métodos.

Examinemos ahora sus consecuencias.

En el primer caso obtenemos una confirmación de la tradición y de sus expresiones y, en consecuencia, una nueva inteligencia de sus riquezas, o bien una expresión inédita que añade precisión a la presentación tradicional y que, al permitirnos

distinguirla mejor de otras doctrinas próximas, pero corrompidas, ayuda a mejor poseerla y practicarla.

En el segundo caso obtendríamos una expresión de la tradición en que ya no sería posible reconocerla como tal. En efecto, no sólo sería nueva la expresión, sino que su novedad misma supondría una alteración y no una precisión. Y en el caso de que permaneciera idéntica, para un espíritu atento habría perdido su sentido original, pues resultaría desfigurada y vacía de su sustancia en virtud de una interpretación que le es contraria.

El primer método es propio de aquéllos a los que podríamos caracterizar como reformadores ortodoxos o mejor aún como pensadores cristianos. Su resultado es conferir al pensamiento cristiano una forma nueva que salvaguarda su espíritu. Es el método de un Atanasio, de un Tomás de Aquino, de un Newman.

El segundo método es el de los reformadores heterodoxos a los que con razón se calificaba de novadores. Su resultado es dar a la religión una forma nueva contraria a su espíritu y, en consecuencia, crear una nueva religión, distinta de la que fue querida por su fundador. Es el método de un Arrio, de un Loisy, por ejemplo.

Notemos, para terminar este párrafo, que estas dos soluciones y estos dos métodos que acabamos de presentar esquemáticamente pueden presentar a primera vista semejanzas capaces de desorientar. Hasta puede ocurrir que un pensador crea estar adoptando el primer método cuando, en realidad, está utilizando el segundo. Y puede ocurrir sobre todo que alguien se deslice insensiblemente del primero al segundo, hasta el punto de encontrarse cuando menos lo espera en el campo de los adversarios. Sin anticiparnos excesivamente al futuro, podemos decir que esta trágica aventura es la que vivieron los llamados modernistas. Carentes de una suficiente preparación filosófica y religiosa, se dejaron llevar de la ortodoxia a la heterodoxia sin que sea posible señalar el momento exacto en que atravesaron este Rubicón.

Todo ello ha de ser para nosotros una lección de prudencia a la hora de juzgar los sistemas de pensamiento que encontramos en vías de formación. Cuando un esfuerzo de búsqueda en el terreno del pensamiento ha llegado a su término no es difí-

cil captar a qué tipo de reforma se adscribe. Pero en sus orígenes y en sus primeras etapas resulta difícil el discernimiento. Eso es, precisamente, lo que leemos en el Evangelio (Mt 13, 23-30). El trigo y la cizaña no son separables en los primeros momentos, como dicen los criados, pues se corre el peligro de arrancar el trigo junto con la cizaña.

II. IMPLICACION DE NUESTRAS IGLESIAS EN EL PROCESO HISTORICO DE LA COLONIZACION

Hoy empezamos a ver las cosas con mayor claridad. Hablando en general y salvando la generosidad de los misioneros, la evangelización del Tercer Mundo se desarrolló en un contexto de violencia y opresión. Algunos ejemplos bastarán para ilustrar esta afirmación quizá un poco dura.

La conquista de América Latina se puso en marcha el día en que finalizó la Reconquista española. Los grandes descubrimientos y las grandes conquistas se iniciaron con el final de la lucha desarrollada por la cristiandad contra el Islam. Sabida es la ambigüedad de esta situación histórica. La evangelización sirvió entonces de móvil o de justificación a la gran aventura de la conquista. Los Papas encomendaron a los soberanos de España y Portugal la evangelización de aquel mundo que se disponían conquistar.

Escuchemos a E. Dussel: "La cristiandad de las Indias, situada en la periferia, es de carácter colonial. El adjetivo 'colonial' le es esencial; somos la única cristiandad colonial, y de ahí que descubrir en qué sentido se nos aplica el adjetivo 'colonial' equivalga a descubrir en el plano teológico, filosófico e histórico lo que somos como cristianos latinoamericanos. Dejar de ser 'colonial' significa liberarse, universalizarse, pero no en la opresión de una cultura. Sólo después del concilio de 1962 ha sido posible, una vez superados los límites de las culturas mediterráneas, abrirse a una evangelización que, en mi opinión, nos permitirá la conversión universal, es decir la conversión de Africa y de Asia".

El cristianismo africano, como es sabido, está íntimamente ligado a la situación colonial y padece las consecuencias de la ambigüedad inherente a ella. La evangelización de Africa se llevó a cabo en un contexto de violencia y de reducción legiti-

mada de los pueblos africanos y de su identidad. Habría que decir a propósito de ello muchas cosas, pero bastará señalar que los misioneros no supieron ni pudieron (¿qué poder tenían ellos?) renunciar a la política de la **tabula rasa** y tomar en serio al hombre africano con sus aspiraciones fundamentales, con su visión particular del mundo, del hombre y de Dios. Una tesis defendida por la Sociedad Africana de Cultura es que en todas las relaciones que han llegado a establecerse entre Africa y Europa, **ésta ha tratado y trata aún de imponerse como el ámbito de la universalidad humana.**

Quizá parezca duro este juicio, pero está bien formado históricamente. La evangelización del Tercer Mundo, volviendo a la expresión de Enrique Dussel, ignoró terriblemente al "otro". Toda una parte del mundo cristiano se construyó sobre la negación de la humanidad de los mundos humanos recién descubiertos. Cuando alguien recorre América Latina siente el dolor de contemplar a qué se redujo la "misión civilizadora" de los colonizadores y de los agentes religiosos que marchaban en su escolta. Pueblos enteros fueron integrados en la cristiandad, en la Iglesia, pero sin que nadie se preguntara quiénes eran aquellos hombres, qué buscaban, a qué aspiraban.

III. PERSPECTIVAS DE UNA NUEVA EPOCA MISIONERA

Hay que recordar esta triste historia, pero no por masoquismo o por el placer de cargar las culpas a otros. De lo que se trata ahora es de establecer la verdad, de verificar si ese proceso ha finalizado de verdad. Sobre todo para verificar si más allá de las afirmaciones de los principios y de las declaraciones de buena intención estamos dispuestos a aceptar las consecuencias teóricas y prácticas del pluralismo teológico, si de verdad hemos entendido que toda evangelización auténtica supone la traducción del mensaje que se pretende transmitir, y la traducción significa en este caso presentarlo de tal manera que pueda ser captada y recibida su significación, que pueda ser asimilada por aquellos a quienes va dirigida y que finalmente puedan interpretarla ellos mismos en la elaboración de su propia teología y con vistas a la edificación de su Iglesia. Nos referimos aquí a la necesidad de emprender una nueva reflexión sobre todo aquello que tiene que ver con la naturaleza teándrica de la Iglesia; se trata de un estudio que languidece fácilmente cuando nos habituamos a ver cómo funciona a pleno

rendimiento la Iglesia visible y jerárquica, pero que se vuelve urgente e indispensable cuando caemos en la cuenta de que nos aguarda la tarea casi sobrehumana de fundar, de **crear localmente** esa Iglesia y de dotarla de todos sus órganos. Es fácil criticar el proyecto de una teología asiática o africana, ironizar sobre esa aspiración. Pero quizá no hayan caído algunos en la cuenta de que toda evangelización supone no la imposición de un discurso o de un modelo, sino la transmisión de un mensaje que confiere sentido y valor a la vida de todo hombre en el universo cultural en que se encuentre situado. Sólo si se cumple esta condición puede convertirse la evangelización en vehículo de humanización, es decir de desarrollo, de reactivación cultural, de animación y de concienciación. En una palabra, de salvación.

Ahí está, a mi juicio, el verdadero problema. Es precisamente al nivel de su cultura donde un pueblo muere, envejece durante siglos o renace. Y es finalmente al nivel de la cultura, es decir al nivel de la interpretación del mundo por un pueblo donde se plantea el problema del desarrollo y de la salvación.

Es preciso que sea reconocido en la Iglesia este movimiento de reidentificación y de liberación de los pueblos que se reencontran a sí mismos como pueblos y se redescubren en su singularidad. Este movimiento exige que se reconozca el derecho de los pueblos a construirse a sí mismos como sociedad según ellos mismos la entienden, de construirse como Iglesia de acuerdo con sus tradiciones y su genio propio (**Ad gentes, 22**). El Sínodo mundial de obispos de 1974, sobre la evangelización en el mundo contemporáneo, fue sin duda uno de los ámbitos en que esta reivindicación ha sido expresada con mayor fuerza y profundidad. El problema total de las Iglesias particulares se ha planteado con toda claridad a nivel de Iglesia universal. Sin embargo, para plantearlo en todo su alcance y de verdad, la Iglesia debería pedir perdón a los pueblos que ella misma evangelizó por ciertas estrecheces de miras, por ciertas manifestaciones de un centralismo egocéntrico y por ciertas connivencias con los intereses seculares. •

El concilio Vaticano II nos invita a renovar nuestra visión de la Iglesia. Su afirmación central fue la de una catolicidad auténtica. La Iglesia es, según el Concilio, **una y diversa**. Pero diversa no como a regañadientes y como mal menor,

sino por exigencia misma de su naturaleza y su misión. La Iglesia de Jesucristo se construye a partir de la comunidad de múltiples Iglesias locales. "En el seno de la comunión de la Iglesia hay Iglesias particulares que poseen sus propias tradiciones sin perjuicio del primado de la cátedra de Pedro que preside la unión universal de la caridad, garantiza las legítimas diversidades y vela para que, lejos de suponer perjuicio para la unidad, las particularidades, por el contrario, le resulten provechosas. De ahí que, finalmente, se establezcan entre las diversas partes de la Iglesia unos vínculos de comunión íntima en cuanto a las riquezas espirituales. Los miembros del pueblo de Dios, en efecto, están llamados a compartir el bien que poseen, y a cada una de las Iglesias se aplican las palabras del Apóstol: 'Que cada cual ponga al servicio de los demás el don que ha recibido, según conviene a quienes son dispensadores de la gracia divina, que es tan diversa' (1 Pe 4,10)" (**Lumen gentium**, 13).

Nos jugamos en todo esto algo decisivo. Importa salvaguardar nuestra alteridad (identidad) sin que sufra detrimento el mensaje revelado. No es posible hablar válidamente del sentido de Dios en otra cultura a menos que quien lo hace esté firmemente anclado en la suya propia: **nadie habla sino desde un terreno firme**. La experiencia del encuentro con otra religión no es posible sino a través de la tradición entendida como un lenguaje. La hermenéutica pasa de este modo a ser diálogo en la medida en que cada cual pisa firmemente el suelo de la propia tradición y se reconoce a sí mismo como conciencia histórica. Esta observación es importante. El lenguaje religioso cristiano aparece en el seno de un lenguaje religioso preexistente que aquél asume, colma y transfigura. Dicho de otro modo, la experiencia humana y religiosa de los pueblos constituye el ámbito privilegiado a partir del cual es posible encontrar a Cristo y reconocerlo.

Es claro todo lo que ello supone para la misión cristiana, que ya no puede partir, como en otros tiempos, de la universalidad afirmada en abstracto del cristianismo, sino de su particularidad. La consideración abstracta del cristianismo como religión universal lleva fácilmente al imperialismo. El cristianismo considerado como una religión al lado de las restantes religiones nos obliga a pensar en Dios no como en un dato previo inscrito en una sola tradición exclusiva, intolerante y conquistadora,

sino como **problema escatológico** del encuentro de las culturas en sus insuperables diversidades. Descubrimos a Dios en los encuentros que él mismo suscita. Nuestro rostro no se desvelará plenamente hasta el último día. "Fui extranjero y me acogisteis" (Mt 25,35). Ciertamente, "Dios se revela siempre desgarrando los signos que, sin embargo, como en otros tiempos el velo del templo, indican su venida. No se da sino en las tensiones y en la edificación de una comunidad humana", escribe agudamente M. de Certeau. L. Hurbon explicita y enriquece esta idea: "Frente a una cultura de tipo africano, asiático o afroamericano, el cristianismo se presenta como cultura y religión universal **a priori** y se niega a reconocer la particularidad de su lenguaje. Pero es precisamente esa particularidad la que debería servirle de punto de arranque para iniciar su misión ante las otras culturas. Precisando más, toda misión es ante todo confrontación de culturas. Todo anuncio de la venida del Reino se sitúa en el punto mismo en que se produce la confrontación entre culturas diferentes".

Estas consideraciones, que lamentamos no poder desarrollar aquí más ampliamente, tienen como punto de partida la convicción de que la Iglesia no se identifica con el Reino de Dios. Dicho de otro modo, la Iglesia no tiene por posesión propia a Jesucristo ni la salvación eterna. En el fondo, el término "salvación" es sinónimo de "Reino", es decir que expresa la presencia de Dios salvador que actúa a través de Cristo en el cosmos y en todas las épocas de la historia, especialmente en el secreto de todo hombre que lo anhela. Dios, en efecto, actúa para la salvación del hombre en el esfuerzo mismo que hace el hombre para salvarse. Podemos decir, por consiguiente, que el Reino es coextensivo con el mundo de los hombres y con la historia humana, cuyo destino asume para llevarlos a término. La acción evangelizadora se adhiere a las sinuosidades de la historia, a sus sobresaltos y a sus renovaciones. Desde esta perspectiva, el Reino no es otra cosa que el mundo convertido al Espíritu de Cristo. No se opone, por consiguiente, al mundo, pero tampoco se reabsorbe en él. Tampoco está abocado a marginarse o a instaurarse fatalmente en una historia paralela.

De este modo venimos a coincidir con las perspectivas abiertas por el concilio Vaticano II. La **Gaudium et spes** sitúa a la Iglesia en medio del mundo, no frente a él. El cristiano en la Iglesia se apasiona por los problemas de los hombres de nuestro

tiempo, y la Iglesia no pretende aportar, con la solemnidad de un magisterio admitido por todos, una solución preparada de antemano, sino que se aviene a buscar con todos los hombres de buena voluntad, según la fórmula feliz de Juan XXIII, consintiendo no sólo en aprender de los especialistas los datos técnicos de esos problemas, sino también en poner en común con cuantos reflexionan sobre nuestro tiempo su propia reflexión inspirada por el Evangelio de Jesucristo. La toma de conciencia cada vez más viva de que el mundo en sí es sacramento de Dios puede ciertamente ampliar las perspectivas abiertas por el Vaticano II. ¿Sería erróneo imaginarse las demás religiones como sacramentos de los diversos aspectos del Reino? El mundo se seculariza cada vez más, y también la Iglesia. En el mundo que se está gestando tendrá que actuar probablemente como levadura en la masa más que como ciudad alzada sobre la montaña. Por otra parte, cuando el mundo se manifieste a su vez con toda claridad como sacramento de Dios, la función de la Iglesia (en su forma histórica) y de las restantes religiones tocará a su término. El mundo mismo será la Iglesia, es decir el verdadero pueblo de Dios, conforme a la dignidad plenamente filial de sus miembros, definitivamente instaurado por y en Cristo.

Nos vemos obligados de este modo a plantearnos varias preguntas fundamentales acerca de la función de la Iglesia, el pequeño rebaño de Cristo que cada vez está más en minoría. ¿Cómo podría convertirse para las demás religiones y culturas en el lugar de su plenitud en Cristo? ¿De qué modo las otras religiones y culturas están orientadas hacia la Iglesia (**Lumen gentium**, 16)? Para llegar a su plenitud en Cristo, ¿deberán morir y renacer en Cristo las restantes religiones o deberá hundirse la Iglesia local en las aguas de esas religiones para resurgir radiante de su función mesiánica, igual que su divino Fundador cuando fue bautizado por el Precursor?

A partir de ahí se hace comprensible el proyecto de la misión a todos los hombres, misión que no es un accidente del cristianismo, sino que brota de la esperanza escatológica. Para el concilio Vaticano II, la responsabilidad misionera de la Iglesia consiste precisamente en restituir a Cristo los valores de las restantes religiones, pues Cristo es el Fundador de todos los valores. Esa misión estará acabada al final de los tiempos (**Ad gentes**, 9). Y si la misma Iglesia tiende hacia

una culminación al final de los tiempos (**Lumen gentium**, 5), ¿no podríamos decir que la Iglesia y las demás religiones deben tener su culminación en Cristo, dentro del Reino, al final de los tiempos? ¿Habremos de hablar, en consecuencia, de una culminación conjunta, de una conversión mutua, de una complementariedad que encaminaría todas las religiones, entre ellas el cristianismo, hacia su culminación en el Cristo total, que es el Reino escatológico? O acaso, como dijo Theilhard de Chardin, hablando de budistas y confucianistas, ¿no podríamos enriquecer nuestro espíritu con esa savia densa que circula por sus venas y aportarles al mismo tiempo los medios que les permitan vivificarla? ¿No podríamos tratar de completarnos nosotros mismos a la vez que procuramos convertirles?

Llegamos con esto a la misma posición que el profesor J. Mbiti, quien declara explícitamente: "El cristianismo ha hablado durante demasiado tiempo y en exceso; quizá ha escuchado poco. Durante demasiado tiempo ha formulado un juicio sobre otras culturas, otras religiones, otras sociedades, mientras que se mantenía al margen de toda crítica. **Puede que haya llegado el tiempo en que el cristianismo occidental deba mostrarse más humilde en su actitud ante las demás religiones y culturas, si quiere ser eficaz aquí, en África. El cristianismo debe abordar ese fondo tradicional con espíritu abierto, dispuesto a cambiarlo y a ser cambiado por él.** Yo pediría en especial a nuestros cofrades de Europa y América que nos permitan incurrir en lo que, desde su punto de vista, pueda ser erróneo; que nos permitan crear un poco de desorden con el cristianismo en nuestro Continente, como ellos hicieron en Europa o en América, por decir las cosas con suavidad. Cuando hablamos o escribimos sobre temas concretos que tienen relación con el cristianismo o con otras materias doctas no ha de esperarse de nosotros que usemos el vocabulario y los modos adoptados en Europa o en América. Dejados decir algunas cosas a nuestro modo, lo mismo si incurrimos en error que si lo evitamos. **Aquí estamos ante el problema prioritario de transmitir del mejor modo posible el evangelio inmutable**".

Estas son, brevemente esbozadas, algunas de las cuestiones que me vienen al pensamiento al meditar sobre el tema general de este número de "Concilium". Me he dicho a mí mismo: después de tantos siglos de divorcio entre la teología cristiana y

las culturas no occidentales, quizá sea aún demasiado pronto para unir las de manera auténtica y sin que se haya producido una doble purificación, la de la cultura científica occidental, siempre entreverada de postulados negativos inconscientes, y la de las teologías cristianas, presas de fórmulas y de métodos caducos. Para que tal cosa sea posible, reconozcámoslo, habrá de pasar aún mucho tiempo, y creo que lo conseguiremos a fuerza de paciencia y esperar. Me doy cuenta de que son muchos los teólogos del Tercer Mundo que se dedican en silencio a preparar las condiciones favorables para crear un nuevo universo intelectual en que la fe cristiana y la razón humana saldrían al encuentro una de otra. Ahora trabajan, como constructores de puentes, para acercar las arcadas aún distantes.



envío

**PUBLICACION MENSUAL
DEL INSTITUTO HISTORICO CENTROAMERICANO**

**INFORMACION Y ANALISIS DE NICARAGUA
DESDE NICARAGUA**

Suscripción anual (12 números)

Se distribuyen:

NICARAGUA: C\$600.00

Inglés

AMERICA LATINA Y CENTROAMERICA: U.S.\$20.00

Francés

ESTADOS UNIDOS Y EUROPA: U.S.\$35.00

Alemán

Español

**PIDA INFORMACION A ENVIO
INSTITUTO HISTORICO CENTROAMERICANO
Apartado A-194
Managua, Nicaragua**